18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 32 6 AOUT 1896.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

LES EMPÊCHEMENTS DE MARIAGE

ÉTUDE HISTORIQUE

(Premier article)

Q. — Je vous serais infiniment reconnaissant de nous donner dans votre délicieux *Ami* l'histoire des empêchements de mariage. Je ne trouve cela nulle part, et pourtant la question me paraît intéressante.

R. — Il y a fort longtemps que cette question nous a été posée. Nous avons retardé notre réponse, parce qu'elle exigeait un travail considérable et presque tout un traité. Enfin, nous voici prêts, et nous commençons en donnant aujourd'hui l'histoire abrégée des cinq empêchements d'âge, d'impuissance, de rapt, de vœu et d'ordre sacré, réservant les autres pour deux ou trois articles subséquents.

Il n'y a pas de liste officielle des empêchements dirimants de mariage. Aussi les auteurs ne s'accordent ni sur leur nombre, ni sur l'ordre à leur donner. Au fond cela importe peu, car tous reconnaissent que telles ou telles choses rendent le mariage nul, bien qu'ils ne leur donnent pas la même terminologie.

Nous adopterons pour cette étude la division la plus communément reçue, celle que Mgr Gasparri a suivie et qui distingue: 1° *les empêchements relatifs à la personne,* c'est-à-dire ceux qui rendent une personne inhabile à contracter, lors même qu'elle le voudrait et qu'elle observerait la forme substantielle; 2° *les empêchements relatifs au consentement,* c'est-à-dire ceux qui détruisent le consentement; 3° *l'empêchement relatif à la forme substantielle* imposée par le concile de Trente.

ART. I. — *Empêchements relatifs à la personne*

Ils sont au nombre de dix : *œtas, impotentia, raptus, votum, ordo sacer, cultus disparitas, ligamen, error conditionis servilis, crimen quod est quadruplex, cognatio quœ quintuplex est.*

I. DÉFAUT D'AGE

I. Chez les Germains, au témoignage de Tacite, les mariages étaient tardifs.

II. Chez les Juifs, il fallait aux garçons treize ans et un jour, puis les signes de la virilité; et aux filles, douze ans et six mois, puis les signes de la nubilité.

III. Chez les Romains, les femmes furent toujours réputées nubiles à douze ans révolus : la législation n'a jamais varié sur ce point. Sous l'empire, elles se mariaient généralement entre leur treizième et leur seizième année. Pour les hommes, l'âge légal de puberté a changé avec les époques. D'après la constitution de Servius Tullius, ils devenaient légalement pubères à dix-sept ans, époque à laquelle ils prenaient la *toga pura.* Sous l'empire, les jurisconsultes discutaient sur l'âge auquel il convenait de fixer la puberté : les Sabiniens voyaient là une question de fait à résoudre *ex habitu corporis*; les Proculéiens regardaient comme pubère tout homme âgé de quatorze ans accomplis; le jurisconsulte Priscus exigeait à la fois l'âge et l'aptitude physique. Justinien dans ses Institutes consacra définitivement l'âge de quatorze ans accomplis, qui était généralement adopté au commencement du v^e siècle comme celui de la puberté.

IV. La loi ecclésiastique renferme trois dispositions au sujet de l'âge.

1° Pour qu'un mariage soit valide, il faut que les personnes qui le contractent aient l'âge de discrétion suffisant pour comprendre la nature du mariage et ses propriétés essentielles, *id est, matrimonium consistere in jure in corpus in ordine ad prolem, perpetuo, exclusivo et sacro.* Quelles que soient d'ailleurs les années, si cette discrétion n'existe pas, le mariage est invalide de droit naturel et aucune dispense ne peut être accordée par le Souverain-Pontife. — Si le mariage est contracté après

l'âge de puberté, que nous déterminerons bientôt, la discrétion est présumée exister. Au contraire, elle est présumée ne pas exister et on doit la prouver, si le mariage est contracté avant l'âge de puberté.

2° Les jeunes gens qui ont la discrétion voulue et en outre *capacitatem generandi* peuvent contracter mariage avant l'âge légal de la puberté, s'ils se trouvent l'un et l'autre réunir ces deux conditions; mais ils ont besoin d'une déclaration de l'évêque constatant leur état. Le recours au Saint-Siège n'est pas nécessaire dans la circonstance, à moins qu'il n'y ait doute.

3° L'âge canonique pour le mariage, emprunté au droit romain, est de douze ans révolus pour les jeunes filles et de quatorze ans révolus pour les jeunes garçons. Peu importe si les conjoints ont actuellement *facultatem generandi;* s'ils ont d'autre part la discrétion requise dans la première règle, le mariage est toujours valide.

Cet empêchement est de droit ecclésiastique et le Souverain-Pontife peut en dispenser, mais seulement en faveur de ceux qui ont la discrétion requise par le droit naturel : il use, dit-on, rarement de ce pouvoir.

Dans les premiers siècles de l'Eglise, on avait adopté en certains endroits l'âge de 16 ou 17 ans chez les jeunes filles. Un peu plus tard, on n'établit pas une puberté légale, universelle, mais on laisse à chacun le droit de contracter le mariage lorsque les forces physiques permettent d'en remplir les devoirs. Ce n'est qu'au douzième siècle que l'Eglise adopte enfin l'âge légal du droit romain, mais avec la restriction *nisi malitia suppleat œtatem*, expliquée dans la 2e règle.

En France, on suivit jusqu'en 1792 la législation canonique pour l'âge du mariage. Ainsi l'âge légal était douze et quatorze ans ; mais les Parlements admettaient, avec les canonistes, que la consommation le rendait inattaquable. Le Gouvernement, après la guerre de Trente ans, encourageait le plus possible les unions précoces pour relever le chiffre de la population fortement diminué par les longues guerres. De 1666 à 1683, les jeunes gens qui se mariaient avant vingt ans étaient exempts jusqu'à vingt-cinq ans de toute contribution aux tailles, impositions et autres charges publiques. C'est le manque d'argent qui fit rapporter cette mesure.

En 1792, l'âge requis pour le mariage fut élevé à quinze ans pour l'homme et treize ans pour la femme. Enfin le Code civil exige aujourd'hui dix-huit ans révolus pour l'homme et quinze ans révolus pour la femme. Il est permis au chef de l'Etat d'accorder des dispenses d'âge pour des motifs graves.

II. Impuissance

I. Droit romain. Le mariage était interdit au *castratus*. Cette défense ne s'étendait pas au *spado*, à l'impuissant naturel; dans le droit de Justinien toutefois, s'il n'avait pu au bout de trois ans consommer le mariage, son état constituait pour la femme une juste cause de divorce.

II. Droit canon. D'après la loi ecclésiastique, le mariage est nul toutes les fois qu'il est impossible de le consommer, peu importe que cette impossibilité provienne du fait de l'homme ou de la femme. On exige seulement qu'elle soit :

1° *Perpétuelle*. On assimile à l'impuissance perpétuelle celle qui exigerait pour sa guérison une opération de nature à mettre la vie en danger ou un acte illicite.

2° *Antérieure au mariage;* car si l'impuissance survient après le mariage, elle le trouve valide, par conséquent indissoluble.

Quelques auteurs voulaient qu'elle eût été en outre inconnue au conjoint, mais cette opinion a été formellement condamnée par le pape Lucius III.

L'impuissance est un empêchement de droit naturel. Le droit à la consommation du mariage est, en effet, l'objet formel du contrat matrimonial; or un contrat ne peut subsister au point de vue du droit naturel sans son objet formel essentiel.

L'Eglise n'avait donc pas à établir cet empêchement, mais elle avait à déterminer la procédure à suivre pour en constater l'existence.

Le plus ancien texte qui fasse mention de cette cause de nullité est une lettre de saint Grégoire (590-604) ; le pontife ne s'explique pas toutefois sur la procédure à suivre pour l'annulation du mariage.

Un siècle plus tard, Grégoire II permet à un mari de contracter un nouveau mariage, parce que sa femme, pour cause de maladie, ne peut lui rendre le devoir conjugal, mais il exige que le mari et la femme jurent sur les reliques des saints qu'ils n'ont pas consommé le mariage ; ce serment doit être confirmé par celui de sept proches parents des époux : ce que l'on appelle en droit canon la *septima manus propinquorum*.

Depuis cette époque, le commencement du VIIIe siècle, jusqu'au douzième, on remarque une différence dans la pratique de l'Eglise de France et celle de l'Eglise romaine par rapport à l'empêchement d'impuissance. En France, les conciles particuliers, comme celui de Leptine en 743, et les écrivains ecclésiastiques, comme Hincmar, concèdent aux époux, sans aucune difficulté, la permission de se séparer quand il y a impuissance de l'un d'eux, et la faculté de contracter un nouveau mariage à celui qui n'est pas atteint par l'empêchement. L'Eglise romaine, au contraire, les obligeait à rester ensemble et à vivre comme frère et sœur. Cependant, au témoignage d'Alexandre III, elle connaissait la pratique des Francs et elle la tolérait ; elle finit même par l'adopter complètement.

Pour établir l'impuissance, on recourait, d'après Raban Maur, à l'épreuve du fer brûlant et de l'eau bouillante ; d'après les statuts de Salzbourg, à l'épreuve de la croix. On exigeait en outre l'aveu des époux ; mais, en cas de discordance, la parole du mari affirmant la consommation contre la

négation de la femme faisait preuve, *quia caput est mulieris*. Enfin on déférait le serment aux conjoints et on exigeait que ce serment fût confirmé par celui de sept proches parents à chacun d'eux.

Malgré les minutieuses précautions prises pour éviter la supercherie, on était quelquefois trompé. L'Eglise jugea alors nécessaire d'adjoindre au procès le seul vrai mode de preuve que comportait cette matière, l'examen corporel. La visite de la femme fut recommandée au commencement du XIIIe siècle par une décrétale d'Innocent III; quant à celle du mari, Henri de Suze, mort en 1271, semble en avoir fait pour la première fois mention.

En cas de doute, on imposait aux conjoints l'épreuve triennale empruntée à une Novelle de Justinien. Mais depuis 1817, l'Eglise ne l'a pas ordonnée. Pour la remplacer, on sollicite du Souverain-Pontife une dispense *a matrimonio rato et non consummato*.

Pendant les trois derniers siècles, on eut souvent recours en France à ce que l'on appelait l'épreuve du congrès, sur la demande des officialités elles-mêmes. Mais, dès le commencement, ce genre de preuve suscita d'assez vives attaques et il finit par disparaître sous le mépris général, qui le déclarait un abus plutôt qu'un usage.

III. Droit français. Jusqu'à la Révolution française on appliqua en France dans les Parlements à peu près tous les principes du droit canon sur l'impuissance. Mais le décret du 20 septembre 1792 ne parla pas d'impuissance : il n'y voyait donc pas une cause de nullité. Le code n'a pas rétabli cet empêchement. Cependant les premiers commentateurs enseignèrent presque à l'unanimité que l'impuissance pouvait servir de base à une demande en nullité, et cette opinion fut admise par la cour de Trèves, le 27 janvier 1808. Mais, à part cette exception, la jurisprudence a toujours décidé que l'impuissance ne pouvait jamais, soit par elle-même, soit comme ayant entraîné une erreur sur la personne, faire prononcer l'annulation d'un mariage.

III. Rapt

I. Droit romain. Constantin punit le rapt des peines les plus sévères et défendit le mariage entre le ravisseur et la jeune fille enlevée, lors même que celle-ci aurait consenti à son enlèvement. Constance étendit cette décision au cas de rapt d'une veuve ou d'une religieuse. Gratien, moins sévère, décida qu'après cinq ans un tel mariage deviendrait inattaquable. Justinien abolit cette prescription; il déclara en outre que le ravisseur serait toujours puni de mort, même au cas où sa victime serait sa propre fiancée; et de plus, s'il parvenait à se soustraire au supplice, ni la fille enlevée ni ses parents ne pouvaient consentir à son mariage avec son ravisseur : un tel mariage était radicalement nul.

II. Droit canon. Aujourd'hui, par *rapt*, en matière d'empêchement, on entend l'enlèvement violent d'une femme, quels que soient son âge, sa condition et sa vertu, et son transfert dans un lieu différent, accompli dans le but de contracter mariage. Le rapt produit un empêchement dirimant dont la durée se prolonge tant que la liberté complète n'a pas été rendue à la personne qui en est l'objet. C'est un empêchement de droit ecclésiastique, qui cesse de lui-même quand la femme est replacée dans un lieu sûr où elle échappe absolument à toute influence directe ou indirecte de son ravisseur. Après cela, rien n'empêche la femme qui a été ravie de contracter mariage avec celui-ci.

Le droit ecclésiastique a varié au sujet de cet empêchement, et ce n'est qu'au concile de Trente qu'a été rédigée la formule canonique que nous venons d'exposer. Il y a eu comme trois périodes dans la formation de la loi. Le concile d'Ancyre défendait de ravir la fiancée d'un autre, et celui de Chalcédoine porta excommunication contre le ravisseur, avec obligation de n'épouser que la femme enlevée. Dans d'autres conciles, on voit apparaître la peine de mort, ou au moins la défense de se marier avec la personne ravie.

Dans la seconde période, l'Eglise punit le rapt par la pénitence publique, qui entraînait de droit l'impossibilité de se marier. Dans certains pays cette impossibilité était perpétuelle pour le ravisseur; mais dans d'autres l'évêque pouvait, la pénitence faite, accorder la faculté de contracter mariage, même avec la femme ravie.

Enfin, dans la troisième période, qui commence vers la fin du douzième siècle, l'usage de la pénitence publique pour le rapt finit par disparaître, et on le regarde comme une coaction qui enlève la liberté du consentement. Ainsi le pape Lucius III déclare qu'il n'y a pas de rapt si la femme enlevée consent à son enlèvement, lors même que les parents y feraient opposition, et Innocent III permet au ravisseur d'épouser la femme enlevée, si celle-ci y consent dans une église. Le concile de Trente a complété la législation ecclésiastique au sujet de cet empêchement et ses dispositions n'ont pas été modifiées depuis.

III. Droit français. Dès l'origine du droit français, le rapt est réprimé avec une grande sévérité. Pendant plusieurs siècles il est puni de mort. En outre, il forme un empêchement au mariage. Ainsi, d'après une ordonnance royale de 1639, non seulement tout mariage était impossible entre le ravisseur et la personne ravie tant que celle-ci n'avait pas recouvré sa liberté, mais encore l'union célébrée dans la suite ne pouvait produire aucun effet civil : elle était valable seulement *quoad fœdus*.

Les articles 354 et 355 de notre code pénal frappent aujourd'hui le rapt d'une fille mineure de la réclusion, si la personne enlevée avait plus de seize ans; des travaux forcés à temps, si elle n'avait pas encore atteint cet âge, — mais sans aucune relation avec le mariage.

Lors de la rédaction du code civil, on eut d'abord l'intention de conserver le rapt comme empêche-

ment *sui generis;* mais on supprima une disposition du projet primitif comme inutile en présence du principe général exigeant pour la validité du mariage un consentement valable.

IV. Vœu

§ I. Droit actuel de l'Eglise

I. Le mariage est dirimé :

1° *Par la profession dans un ordre religieux proprement dit.* C'est la profession religieuse elle-même qui renferme l'empêchement dirimant, parce qu'elle renferme le *votum solemne castitatis.* Mais pour avoir ce résultat la profession doit revêtir plusieurs qualités.

a) Il faut qu'elle soit *expresse.* D'après le droit des Décrétales, la profession *tacite* suffisait, mais Pie IX, dans son décret du 17 juillet 1858, a supprimé cette profession tacite, de sorte que la profession expresse est seule admise pour constituer l'état religieux strictement dit.

b) Il faut qu'elle ait lieu dans un *Ordre régulier proprement dit.* Il y a en effet dans l'Eglise une double série de personnes vouées à la pratique des conseils dans la vie religieuse. Les unes font des vœux qui sont dits *solennels,* parce que la législation ecclésiastique déclare *nuls* tous les actes contraires, et les sociétés qu'elles forment sont appelées *ordres religieux, ordres réguliers.* Les autres, au contraire, ne font que des vœux *simples*, auxquels l'Eglise n'a pas attaché la prérogative de rendre *nuls* les actes contraires, qui sont simplement *illicites,* et elles forment de simples *Congrégations religieuses.* L'empêchement dirimant de vœu se rencontre seulement dans la profession faite dans un *Ordre régulier* proprement dit.

c) Il faut que la profession expresse dans un ordre régulier porte sur les *vœux solennels.* Longtemps, il n'y eut dans les grands ordres qu'une seule profession ; mais en vertu d'un décret du 18 mars 1857, tous les ordres religieux ont maintenant une profession simple de trois ans qui suit immédiatement le noviciat et précède la profession solennelle. Or, cette profession simple ne forme pas un empêchement dirimant, sauf cependant pour la Compagnie de Jésus.

C'est que dans la Compagnie de Jésus, dès son origine, d'après les statuts tous les religieux doivent passer un temps plus ou moins long dans les vœux simples avant d'être admis aux vœux solennels ; quelques-uns même ne font jamais les vœux solennels. Or, en vertu d'un indult de Grégoire XIII, daté du 25 mai 1584, l'empêchement dirimant est admis même pour les vœux simples, mais avec une double clause restrictive : 1° qu'il cessera si le religieux vient à être renvoyé avant les vœux solennels, parce que ses vœux cessent d'avoir leur effet ; — 2° qu'il empêchera seulement le mariage à contracter, mais ne dissoudra pas le mariage contracté et non consommé, comme le fait le vœu solennel.

2° *Par le vœu de chasteté émis dans le siècle par une femme qui consent à ce que son mari entre dans les ordres sacrés.* — D'après une opinion assez générale, cette femme devrait entrer au couvent et y faire profession solennelle ; mais il peut se faire que nulle maison ne veuille la recevoir, à cause de sa santé, de son caractère, etc. Toutefois une autre opinion, assez respectable, disent les canonistes, tient qu'une femme déjà avancée en âge et dont la vertu ne saurait causer de craintes à cause de son honorabilité, pourrait fort bien rester dans le monde après avoir fait vœu de chasteté entre les mains de l'évêque, sans être obligée à entrer dans une maison religieuse.

Si le mari vient à mourir le premier, la femme ne peut *validement* contracter mariage, à cause de son vœu de chasteté.

II. Si le mariage n'est encore que *ratum et non consummatum,* l'un des deux époux peut malgré le refus de l'autre embrasser l'état religieux, et sa profession solennelle annule le lien matrimonial. Le droit accorde pour cela aux époux un délai de deux mois, l'entrée en religion doit être notifiée à l'Ordinaire et on doit s'assurer suivant les formes ordinaires que le mariage n'a pas été consommé.

III. Lorsque le mariage a été consommé, les époux peuvent encore entrer tous deux d'un commun accord dans des Ordres à vœux solennels. Si cependant l'un d'eux est déjà d'un âge avancé, on lui permettra de rester dans le siècle en y faisant le vœu de chasteté perpétuelle.

Il n'est pas absolument certain que le vœu fait par une femme dont le mari a fait profession religieuse et puis est mort, forme un empêchement dirimant, comme pour le cas de la réception dans des Ordres sacrés.

IV. L'empêchement de vœu étant de droit ecclésiastique, l'Eglise peut certainement en dispenser et elle en dispense parfois. Quelques canonistes du XIII^e^ siècle croyaient que l'empêchement était de droit naturel et le disaient pour cela soustrait à l'autorité du Souverain-Pontife ; leur opinion est complètement abandonnée aujourd'hui.

§ II. Origine de l'empêchement canonique de vœu.

Il ne date que du douzième siècle. Encore n'a-t-il pas d'origine bien précise et découle-t-il plutôt des discussions des canonistes que d'un acte d'autorité de la part de l'Eglise.

Dans les premiers siècles, les vierges et les veuves qui faisaient vœu de chasteté avaient un rang privilégié parmi les fidèles, mais elles restaient dans le monde, sans former aucune communauté. L'âge où l'on pouvait émettre le vœu de chasteté a varié de 25 à 60 ans. Il était ou bien simple ou bien accompagné de solennités.

Quand elles avaient fait leur vœu entre les mains de l'évêque et reçu le *flammeum,* si elles venaient à se marier le mariage était regardé comme *illicite,* mais déclaré *valide.* Saint Jérôme

et saint Ambroise ne trouvent pas d'expressions assez fortes pour flétrir la vierge qui a violé ses vœux ; elle commet moins un adultère qu'un inceste, dit saint Jérôme, et l'évêque de Milan ajoute : *Nescio an possit ei condigna mors aut pœna cogitari.*

L'Eglise ne se contente pas de stigmatiser la violation du vœu, elle la punit de diverses manières. Tout d'abord, et jusqu'au IVe siècle, on se contente d'imposer un nombre d'années de pénitence variable suivant que le vœu avait été accompagné de solennités ou non, mais sans exiger la séparation. Innocent Ier décide, en 404, que la vierge qui a violé son vœu ne sera admise à la pénitence que si son mari renonce au siècle.

Du IVe au Xe siècle, plus de quinze conciles prononcent l'excommunication contre le moine ou la religieuse qui oseraient se marier, mais sans déclarer le mariage invalide.

Ce n'est qu'au concile de Latran de 1139 qu'on trouve un texte positif pour la nullité : *Hujusmodi namque conjunctionem quam contra ecclesiasticam legem constat esse contractum, matrimonium non esse censemus.* Encore ce texte n'est-il pas tellement clair qu'il ait suffi à lever toute discussion. Ainsi Gratien, qui écrivait précisément dans les années qui ont suivi immédiatement le concile de 1139, distinguant entre le vœu simple et le vœu qualifié, exige pour ce dernier la séparation *a thoro et a mensa*, mais non pas la déclaration de nullité. Pierre Lombard voit au contraire un empêchement dirimant dans tout vœu, soit simple, soit qualifié. Mais bientôt on voit apparaître dans l'enseignement la distinction, qui est parvenue jusqu'à nous, entre le vœu solennel et le vœu privé. Tous deux forment un empêchement, mais qui est prohibitif seulement pour le vœu privé, et dirimant pour le vœu solennel.

§ III. Législation civile concernant l'empêchement de vœu.

1o *Droit romain.* Une loi de Jovien prononçait la peine de mort contre celui qui contractait mariage avec une vierge ou une veuve consacrées.

2o *Droit des Visigoths.* Il reproduit la loi romaine de Jovien sans aucun changement.

3o *Droit des Francs.* Quatre capitulaires, remontant aux années 560, 614, 749 et 857, regardent le mariage d'une vierge consacrée comme un véritable crime et le punissent même quelquefois de mort.

4o *Droit français ancien.* Outre les conditions exigées par le droit canon, notre ancien droit demandait pour reconnaître le vœu comme empêchement dirimant civil : *a*) que l'ordre eût été approuvé par les lois du royaume; — *b*) que les vœux n'eussent été faits qu'à l'âge de seize ans accomplis; — *c*) qu'ils eussent été précédés d'une année de probation.

5o *Droit français actuel.* Notre législation actuelle ne tient aucun compte du vœu comme empêchement de mariage.

V. Ordre sacré

§ I. Droit actuel de l'Eglise

I. En *Occident*, le mariage d'un clerc dans les ordres *majeurs* est nul, sauf en deux circonstances :

a) S'il a été ordonné avant l'âge de puberté;

b) S'il a subi de la violence ou une contrainte grave.

Nous disons : 1o *En Occident*, parce que l'Orient a une législation spéciale qui diffère totalement de la nôtre. — 2o *Un clerc dans les ordres majeurs*, parce que le mariage est permis aux clercs dans les ordres mineurs, mais avec cette restriction qu'ils sont privés de leurs bénéfices *ipso facto*. Aujourd'hui le sous-diaconat compte certainement parmi les ordres majeurs ; mais il n'en a pas toujours été ainsi. — 3o L'enfant ordonné avant l'âge de puberté n'est pas obligé à garder la continence, à moins d'en faire le libre choix lui-même quand il sera parvenu à un âge plus avancé. — 4o Si un individu consent à son ordination sous l'empire d'une crainte *grave*, il n'est pas tenu par les obligations de l'ordre sacré, lors même que l'ordination serait valide.

II. En *Orient*, la discipline relative au célibat ecclésiastique peut se résumer dans les propositions suivantes :

1o Les clercs dans les ordres mineurs peuvent contracter mariage et y vivre sans perdre leurs bénéfices. Le sous-diaconat est rangé ordinairement dans les ordres mineurs.

2o Tout individu qui a reçu les ordres majeurs étant déjà marié, peut vivre dans le mariage tout le temps de l'existence de sa femme; mais si celle-ci vient à mourir, il ne peut pas en prendre une seconde, sous peine de nullité pour le mariage.

3o Un clerc célibataire ordonné aux ordres majeurs ne peut contracter mariage sous peine de nullité, à moins de réserves faites à l'ordination du diaconat.

4o Tout clerc marié peut être nommé évêque, pourvu qu'il renonce à toute relation conjugale avec sa femme. Toutefois, on choisit de préférence les évêques parmi les moines qui ont fait vœu de continence, bien qu'aucune loi n'y oblige.

5o Tous les clercs majeurs, et même les sous-diacres, doivent, pendant qu'ils exercent les fonctions sacrées, garder une continence temporaire.

III. Pourquoi les ordres majeurs forment-ils un empêchement dirimant? Les canonistes ne sont pas d'accord pour résoudre la question. Pour les uns cela vient du vœu de chasteté qui est fait, au moins tacitement, par les clercs au moment de l'ordination. Pour d'autres, cela tient à la volonté de l'Eglise, qui a adjoint à la réception des ordres une clause irritante pour le mariage. Enfin pour d'autres, l'empêchement proviendrait à la fois du

vœu de chasteté et d'une disposition de l'Eglise qui impose le vœu aux sous-diacres avant l'ordination : c'est un moyen assez ingénieux de concilier les deux opinions.

IV. L'empêchement de l'Ordre sacré est de droit ecclésiastique, et non de droit divin, et par conséquent l'Eglise peut en dispenser : c'est l'enseignement actuel, qui est en cela en opposition avec celui des anciennes écoles.

V. Outre la nullité du mariage, l'Eglise a prononcé d'autres peines contre les clercs dans les ordres majeurs qui veulent contracter une union sacrilège : ce sont la suspense encourue *ipso facto* et l'excommunication.

§ II. Origine de l'empêchement d'ordre sacré.

On ne trouve aucune loi générale explicite faisant de l'ordre comme tel un empêchement dirimant. Aussi cet empêchement, comme celui de vœu, est-il sorti plutôt de la discussion des canonistes que d'un texte précis. Nous allons en suivre la genèse aux diverses périodes de l'histoire de l'Eglise jusqu'à sa formation complète au XIIIe siècle.

Aux temps apostoliques. Le célibat est-il d'ordonnance apostolique? Bickel l'affirmait, et Funk le niait, en 1878. Aujourd'hui les canonistes admettent communément que l'on ne saurait prouver l'existence d'un précepte formel, divin ou apostolique, imposant le célibat aux clercs, et que tous les textes soit de l'Ecriture soit des Pères à ce sujet renferment un *conseil* et non un *ordre*.

IVe *siècle.* Un grand nombre de conciles font défense aux évêques, aux prêtres et aux diacres de vivre maritalement avec leurs épouses légitimes. On aurait voulu au concile de Nicée étendre la loi du célibat à toute l'Eglise, mais il y eut une forte opposition de la part du clergé oriental. Les Souverains Pontifes emploient tous les moyens possibles pour la maintenir en Occident. Toutefois on ne voit aucune disposition législative qui déclare *invalide* le mariage des clercs dans les ordres majeurs.

Ve et VIe *siècles.* La loi du célibat est observée dans toute l'Eglise d'Occident, grâce aux conciles et aux papes. On a pendant cette période trois faits à noter : 1o l'obligation du vœu de continence imposée à peu près partout aux diacres ; 2o la même obligation imposée aux sous-diacres dans nombre de provinces ecclésiastiques ; 3o une aggravation des peines autrefois portées contre les clercs qui contractaient mariage ou reprenaient la vie commune avec leurs épouses. Ils devaient ou être frappés d'incapacité d'avancer aux ordres supérieurs, ou même déposés.

VIIe-Xe *siècles. En fait,* la loi du célibat est peu observée dans la plus grande partie de l'Eglise d'Occident ; *en droit,* les Pontifes romains et les conciles continuent à en proclamer l'obligation. C'est pour remédier à la corruption générale que l'Eglise encourage la vie commune des clercs, parce que tous ceux qui entraient dans les maisons canoniales gardaient la continence.

XIe-XIIIe *siècles.* Pendant ces trois siècles l'Eglise multiplie les efforts pour faire triompher sa loi du célibat. Devant la mauvaise volonté de certains clercs, elle recourt à des peines sévères. Ainsi il y a excommunication encourue *ipso facto* contre le clerc notoirement concubinaire ; il est défendu aux fidèles d'assister à sa messe et de recevoir les sacrements de sa main, et à Rome sa femme est donnée comme servante au Latran. Cependant il n'est pas question de la nullité du mariage des clercs avant 1139. Au concile de Latran de 1139, Innocent II déclare que ces unions contractées au mépris de la loi ecclésiastique ne sont pas de vrais mariages à ses yeux : *matrimonium non esse censemus.* Ses successeurs immédiats ne semblent pas avoir insisté beaucoup sur ce nouvel empêchement dirimant, bien qu'ils aient attaqué avec vigueur les clercs prévaricateurs ; mais l'école de Bologne, dont l'autorité était alors incontestée, se prononça ouvertement pour la nullité du mariage des clercs dans les ordres majeurs. C'est ainsi que s'est formé ce point de droit, plutôt par l'enseignement que par un texte précis et une loi à date connue.

De même ce n'est que sous Innocent III que le sous-diaconat fut rangé définitivement parmi les ordres majeurs pour toute l'Eglise latine. Ce n'est pas qu'il n'y ait eu depuis des réclamations, mais elles furent vaines.

Au concile de Trente, l'empereur Ferdinand sollicita la modification de la discipline ecclésiastique sur ce point ; la France, dit Pallavicini, n'aurait pas été éloignée d'appuyer sa demande, mais le bon sens prévalut contre la passion.

§ III. Législation civile concernant l'empêchement d'ordre sacré.

a) *Droit romain.* Justinien, en 530, déclara nul tout mariage contracté par un clerc dans les ordres majeurs ; les enfants qui naîtraient d'une semblable union devaient être regardés comme *spurii*, incapables de rien recevoir de leurs parents. On laissait cependant deux ans au diacre pour se prononcer. Une autre loi du même législateur exigeait que les évêques fussent *absque liberis ;* mais elle fut rapportée sous l'empereur Léon.

Quelques années plus tard, une nouvelle constitution prononça seulement la peine de la déposition contre le clerc qui viendrait à violer ses vœux ; l'engagement dans les ordres sacrés ne formait donc plus qu'un empêchement prohibitif. D'autre part on supprimait les deux ans laissés au diacre pour se marier.

b) Droit français ancien. L'ancien droit français admettait l'empêchement d'ordre sacré comme le droit canon. On cite cependant l'édit de mai 1576 et un des articles secrets de l'Edit de Nantes qui

défendaient, *pour plusieurs bonnes considérations*, d'inquiéter les prêtres et les religieux qui sous l'influence de la Réforme avaient contracté mariage. Mais le Parlement de Paris jugea, le 22 août 1640, qu'un prêtre ne pouvait se marier, bien qu'il eut embrassé la religion protestante.

c) *Droit français actuel*. Y a-t-il dans notre législation actuelle quelque disposition interdisant le mariage du clerc dans les ordres majeurs? Cette question, que nous avons étudiée naguère dans tous ses détails, a été fort controversée pendant tout ce siècle. Cependant aujourd'hui, à la suite de la décision de la Cour suprême du 25 janvier 1888, qui déclare valide devant l'autorité civile le mariage des prêtres, parce « qu'il n'existe ni dans le code civil ni ailleurs aucune loi qui l'interdise au prêtre catholique au regard de l'autorité civile », la plupart des jurisconsultes, même catholiques, se prononcent pour la négative.

(*A suivre*).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — D'après les ordonnances de notre diocèse, Monseigneur n'accorde la dispense de temps prohibé qu'à la condition que le mariage sera célébré un jour où il est permis d'user d'aliments gras. Dernièrement deux futurs viennent pendant ce carême nous prévenir le mardi qu'ils doivent se marier le lendemain mercredi, jour d'abstinence. Nous leur faisons remarquer qu'il nous est interdit, malgré la dispense de temps obtenue, de bénir leur mariage un jour maigre, et nous les prions instamment d'attendre au jeudi ; du reste malgré les préparatifs qui sont faits, il n'y a dans cette saison aucun inconvénient à retarder la cérémonie d'un jour.

Le lendemain mercredi, après l'enregistrement de la cérémonie civile les futurs et le cortège arrivent à l'église pour demander le mariage religieux qui leur est refusé absolument. Puis ils quittent l'église après quelques instants.

Dans ce cas le curé aurait-il le droit, et sur quelle loi religieuse et civile pourrait-il se baser pour interdire l'entrée de l'église dans ces conditions-là et empêcher le scandale causé par cette manière de faire dans la population? Il est bien entendu que la tenue du cortège a été irréprochable pendant son séjour à l'église.

R. — Comparons le mal causé par la violation de la loi et celui causé par son observation, et nous verrons lequel des deux l'emporte, afin de déterminer par un principe réflexe la ligne de conduite à tenir en pratique.

I. La loi diocésaine qui n'accorde la dispense de temps prohibé qu'à la condition que le mariage se fera un jour où il est permis d'user d'aliments gras, est une loi juste, et par conséquent obligatoire sous peine de péché. Pour le curé, elle lui impose le devoir de ne pas se prêter à une démarche qui est illicite et de faire son possible pour empêcher ceux qui dépendent de lui de violer la loi ecclésiastique. Elle s'impose aussi aux fidèles, qui sont tenus d'obéir à leur évêque. Il ne nous semble cependant pas que l'obligation de cette loi soit grave *en elle-même*, vu la manière d'interpréter des canonistes relativement à l'empêchement de temps prohibé. On ne commettrait donc qu'un péché véniel en la violant sans motif, supposé que le fait fût dépourvu de toute circonstance aggravante. Mais il peut se faire aussi qu'à la violation proprement dite de cette loi s'ajoute la question de scandale, en ce sens que les fidèles, voyant le cas qu'on fait des préceptes locaux, seraient portés facilement à mépriser toutes les lois ecclésiastiques. Ce scandale peut facilement arriver aux limites du péché mortel.

D'autre part, la loi a été portée dans le but de sauvegarder une autre loi générale de l'Eglise, celle de l'abstinence. Il y a une présomption si grave qu'on fera un repas gras après la célébration du mariage, qu'elle touche presque à la certitude morale. Ce but à atteindre, c'est-à-dire la nécessité de prévenir le scandale public causé par un festin gras, donné en quelque sorte avec la connivence de l'Eglise, qui serait censée accorder ses permissions sans faire aucune observation, est aussi une affaire grave, qui oblige sous peine de péché mortel. Il suffirait, en effet, d'un ou deux banquets de ce genre admis sans protestations pour faire tomber en désuétude la loi de l'abstinence dans toute une ville.

Ainsi donc la loi diocésaine dont nous parlons ne peut guère être violée sans un double scandale public, grave et moralement certain.

Il faut ajouter que ce scandale n'est nullement pharisaïque, parce qu'il est motivé par des causes sérieuses et qu'il n'est au fond que l'efflorescence du sentiment chrétien.

II. En faisant observer la loi de l'Eglise, le curé a posé licitement la cause occasionnelle : 1° d'un scandale privé, et 2° d'un scandale public.

Il y a eu scandale privé en ce sens que les conjoints sont partis sans recevoir le sacrement de mariage et ont vécu et vivront longtemps peut-être dans l'incontinence; mais c'est un scandale pharisaïque et bien volontaire, puisqu'ils pouvaient, s'ils avaient voulu, revenir le lendemain.

Il y a eu scandale public en ce sens que certaines personnes se sont froissées de cette attitude du clergé à faire observer la loi de l'Eglise. Ici encore le scandale est purement pharisaïque, ou du moins, s'il provient de l'ignorance, il est facile de le faire disparaître par une explication donnée en public.

En somme pour éviter ce scandale purement pharisaïque et volontaire, il eût fallu : 1° violer une loi ecclésiastique; 2° causer un double scandale grave, public, involontaire et nullement pharisaïque.

Conclusion. Elle saute aux yeux. Le curé a sagement agi en faisant observer la loi diocé-

saine. C'est une satisfaction donnée, en outre, au sentiment chrétien dans la paroisse, un exemple salutaire de l'observation des lois de l'Eglise, qui empêchera d'autres profanations. A force d'amoindrir les droits de l'Eglise, on finit par les faire mépriser. Dès que le dernier employé de l'état civil a parlé, on suit *ad unguem* toutes ses recommandations, qu'il sait d'ailleurs imposer sans contrôle. Pour nous, ne donnons comme obligatoire que ce qui l'est en effet ; mais sachons faire observer nos règlements, sans arrogance, mais avec fermeté.

Q. — Un prédicateur de retraite pastorale, très partisan de la communion fréquente et quotidienne, prêche ceci : On peut admettre tous les jours à la Sainte-Table un pénitent qui tous les jours commettrait un péché mortel. Ce prédicateur suppose, bien entendu, que le pénitent se présente au Saint-Tribunal avant de recevoir la communion, et qu'il apporte à la réception des deux sacrements les dispositions nécessaires. A l'appui de son enseignement il donne les raisons suivantes : 1° Si le pénitent en question ne s'approchait pas ainsi des sacrements il commettrait plus de péchés qu'il n'en commet ; or, nous devons nous opposer au péché par tous les moyens en notre pouvoir. 2° Le temps qui s'écoule du moment où il reçoit l'absolution jusqu'à celui de la rechute après la communion, il est en état de grâce et il mérite : la réception du sacrement d'Eucharistie ajoute à ses mérites et augmente la grâce santifiante : on ne peut pas lui refuser un pareil bienfait. 3° Il arrivera un moment où ce pénitent ne retombera plus du tout, et cela en raison même de la fréquente communion.

Un pareil enseignement n'a pas manqué de soulever des réflexions contradictoires, car il est loin d'être conforme aux règles qui sont généralement données au sujet de la communion fréquente. Et pourtant les raisons du prédicateur ont bien leur poids ; si je ne me trompe, elles sont justes ; les deux premières surtout semblent incontestables. Comment arranger tout cela ?

J'ai pensé que, dès qu'il s'agit de la communion fréquente, il faudrait ne pas oublier qu'il y a deux sortes de communions : celles de dévotion et celles de précepte. Les communions de dévotion peuvent être quotidiennes ; ce sont ces communions de dévotion que regardent les règles établies par les auteurs de la vie spirituelle. Mais, est-ce que les communions de précepte ne peuvent pas, elles aussi, être quotidiennes ? Car si le précepte ecclésiastique est que les fidèles s'approchent de la Table-Sainte chaque année au temps de Pâques, le précepte divin de communier peut obliger plus souvent, v. g. quand il s'agit de surmonter une grave tentation. Or, c'est tous les jours que l'on peut se trouver en face de graves tentations, et c'est tous les jours que l'on peut y succomber. Le pécheur qui commet tous les jours la même faute est un habitudinaire, et son habitude est précisément la plus terrible des tentations, puisqu'il est d'autant plus faible que l'habitude est plus invétérée. Plus il est faible, plus il lui faut de secours. Et quand il peut recevoir l'absolution, il me semble qu'il peut recevoir la communion, qui est vraiment le plus grand secours que l'on saurait mettre à sa disposition. Je parle d'un pécheur non scandaleux.

Qu'en pensez-vous ?

R. — La sainte communion est un des remèdes qu'un sage médecin peut et doit employer pour guérir les âmes de leurs maladies spirituelles, les relever de leurs faiblesses, et leur faire acquérir les forces nécessaires à la persévérance.

Quand on fait ainsi communier fréquemment un pécheur déjà converti, mais sujet encore à de fréquentes faiblesses, les règles à suivre sont toutes différentes de celles qu'il faut observer de règle générale, avec les âmes qui sont dans un état ordinaire de santé spirituelle. Ces communions, même quotidiennes, ne sont pas la communion fréquente comme on l'entend ordinairement, mais des communions exceptionnelles ordonnées en vue de la guérison spirituelle et de la santé du pécheur converti.

Ces communions peuvent-elles être obligatoires? Oui, si elles sont le moyen nécessaire pour résister aux tentations et éviter le péché grave. Mais peuvent-elles être nécessaires de cette manière ? Oui, quelquefois au moins ; mais pas toujours. Suarez pense même que le cas est rare où la sainte communion serait absolument nécessaire pour résister aux tentations, parce qu'il y a d'autres moyens efficaces, la prière, la pénitence, etc. (Saint Alph. Op. mor. l. VI. 295). Nous irions peut-être plus loin que Suarez pour affirmer cette nécessité accidentelle de la sainte communion. Il peut bien arriver que l'âme revenue à Dieu ait besoin, non-seulement de la force que lui procure l'absolution, mais encore de celle qu'elle trouve dans la Sainte-Eucharistie, qui est un antidote contre le péché et le pain qui rend l'âme forte. Dans les cas où cette nécessité existe, il n'y a pas à hésiter. Notre Seigneur dans la Sainte-Eucharistie est plus honoré par la fuite du péché et par la guérison du pécheur qu'il ne saurait l'être par l'abstention respectueuse.

Mais pour qu'on puisse ainsi faire communier un pécheur converti malgré ses rechutes, il faut premièrement qu'on puisse lui donner l'absolution et secondement que la communion lui soit vraiment utile dans ces conditions.

Pour absoudre le pécheur, il faut et il suffit qu'il accuse ses péchés avec une sincère contrition et un ferme propos véritable. Les rechutes ne sont pas toujours la preuve d'un défaut de contrition et de ferme propos. L'âme est si faible et si changeante qu'après avoir fait un acte de très sincère contrition et de ferme propos sérieux, elle peut bien retomber par une faiblesse qu'elle se reprochera tout après. Mais si elle retombait ainsi plusieurs fois de suite sans aucun effort qui témoigne de sa bonne volonté, on aurait affaire à un récidif qu'on ne pourrait pas absoudre sans quelque signe extraordinaire qui rende moralement certaine sa contrition. Ne pouvant l'absoudre, on ne pourrait à plus forte raison le faire communier.

A supposer qu'on puisse l'absoudre, pour le faire communier chaque jour il faut que la communion quotidienne lui soit utile. La diminution du nombre des péchés serait déjà une sérieuse utilité. Cette raison serait encore plus décisive si par cette diminution progressive on devait arriver

au bout d'un certain temps à éviter entièrement le péché mortel. C'est dans ce cas qu'il y aurait lieu d'employer ce céleste antidote contre le péché. Mais si l'on n'apercevait aucun progrès, il y aurait lieu d'être en grande défiance au sujet de l'utilité de la communion quotidienne, comme au sujet de la validité de l'absolution. Il y aurait grandement à craindre que la confession ne fût une pure affaire de forme, sans la contrition nécessaire, et que la communion ne fût mauvaise. Pour passer outre il faudrait avoir des indices bien indubitables sur la validité de la confession. Et encore, à supposer qu'on fût certain à ce sujet, il y aurait à craindre qu'une trop grande familiarité avec la communion sans les effets qu'elle demanderait ne la rendît moins utile. La nourriture est excellente pour les convalescents, mais à la condition qu'elle soit digérée : on les accablerait par l'excès.

Voilà pour la première raison invoquée par le prédicateur : nous la trouvons bonne quand elle existe réellement et que la communion achemine le pécheur vers l'exemption du péché mortel.

La seconde raison vaut moins que la première. Pour mériter, la sainte communion n'est pas nécessaire. Et pour mériter par la sainte communion elle-même il faut qu'on la reçoive dignement, ce qui n'aurait pas lieu si le pénitent était mal disposé.

La troisième raison, qui se tire de ce que le pécheur finira, grâce à la communion fréquente, par ne plus pécher, est excellente, à la condition qu'elle se vérifie. Si la bonne volonté du pécheur est sérieuse et énergique, la grâce d'une part, ses efforts de l'autre, aboutiront à le délivrer des rechutes et à assurer sa persévérance, et la communion quotidienne aura grandement servi à ce résultat. Mais si on ne gagne rien, si les efforts ne sont pas sérieux, si on s'accoutume à communier sans y attacher d'importance, au lieu d'être utile la communion fréquente ne fera qu'endormir le pécheur dans ses faiblesses, lui faire illusion sur son état et rendre sa guérison plus difficile.

La mauvaise habitude serait-elle une raison de faire communier souvent le pénitent qui n'en est pas encore débarrassé ? Par elle-même non : elle pourrait au contraire être un empêchement, par exemple si elle est trop mollement rétractée et que le pénitent ne fasse aucun effort sérieux pour la déraciner ; car alors le pénitent serait mal disposé pour la communion et peut-être pour la confession. Mais le désir et l'espoir de vaincre l'habitude par le moyen de la communion fréquente suffiraient pour la justifier et pour permettre de la conseiller.

Nous concluons : 1° Que la sainte communion peut être quelquefois nécessaire à un pénitent pour persévérer et qu'en pareil cas c'est un devoir pour le confesseur de la conseiller et même de l'ordonner, dût-il aller pour cette raison jusqu'à la communion quotidienne ;

2° Que la sainte communion étant un antidote contre le péché, une force contre les tentations, le remède aux faiblesses de l'homme, la nourriture spirituelle qui communique à l'âme une vigueur divine, il est utile, même en dehors du cas de nécessité, de faire communier plus ou moins souvent les âmes encore faibles ; mais que ces communions doivent aboutir à fortifier le pénitent et ne pas nuire au respect et à l'efficacité du sacrement ;

3° Qu'il est impossible de tracer une règle générale à ce sujet, à cause des différences profondes qui peuvent exister entre un pénitent et un autre, entre un cas et un autre ;

4° Qu'il faut veiller à ne pas perdre les âmes, soit en leur refusant, par un respect mal entendu, la communion qui leur serait nécessaire ou utile, soit en les faisant communier dans des conditions qui leur feraient perdre le fruit du sacrement et le respect qu'il leur est avantageux de conserver toujours ;

5° En tenant compte des données générales sur la communion, qu'on peut, si on le juge utile, faire communier tous les huit jours un pénitent à qui on a pu donner l'absolution, et que pour le faire communier plusieurs fois la semaine ou tous les jours, il faut de bonnes raisons, la nécessité, l'utilité certaine du pénitent, les efforts sérieux, l'espoir d'une guérison complète : sans ces conditions, la communion fréquente serait plus nuisible qu'utile.

Ainsi nous ne restreindrions pas aux seuls cas de nécessité la communion fréquente des âmes en voie de conversion, mais nous l'étendrions à tous les cas où elles auraient à en tirer un sérieux profit.

Q. — *Levure du vin.* — Pour améliorer le vin nouveau on se sert, depuis quelques années, de levain. Ce levain se compose d'un mélange de levure de vin et de moût, à raison de 1 kilog. de levure pour la quantité de moût qu'on retire de 20 à 25 kilog. de raisins exprimés. Les raisins qui doivent servir à faire le levain sont lavés à grande eau avant d'être écrasés, et on les exprime sans les laisser égoutter. La levure ne renferme pas de chlore comme le vin, mais elle contient, quoique dans des proportions différentes, toutes les autres substances qui entrent dans la composition du vin.

Cela posé, l'addition de la petite quantité d'eau provenant des raisins non égouttés qui ont servi à la composition du levain, et celle d'un kilog. de levure, pour 4 ou 5 hectolitres de moût fraîchement exprimé, rend-elle illicite pour la célébration de la sainte messe le vin qui résulte de la fermentation obtenue par le procédé en question ?

R. — Une si minime quantité d'eau doit être réputée pour rien, par conséquent elle ne saurait rendre le vin illicite pour la sainte messe.

L'addition de la levure de vin est également sans inconvénient à ce point de vue. Car c'est un produit de la vigne. Cette levure d'ailleurs n'est pas autre chose que le ferment qui entre dans la fabrication naturelle du vin, à cette différence près qu'il est plus concentré. L'effet produit est de procurer une fermentation plus complète ou plus

rapide. Il n'y a donc pas addition de substance étrangère ni corruption quelconque du vin.

Q. — J'ai entendu émettre cette opinion, qu'un prêtre pouvait offrir le saint sacrifice en priant la sainte Vierge d'en appliquer le fruit. Or je lis dans Berthier (p. 257, n° 1032) ces mots qui condamnent absolument l'opinion précitée : « Mais l'application ne serait pas valide si l'on disait : J'offre le sacrifice afin que Dieu ou la sainte Vierge en applique le fruit. » Je prie l'*Ami* de m'éclairer.

R. — Toutes les messes célébrées sont offertes à Dieu pour qu'il en applique le fruit. Car il n'en est pas du sacrifice de la messe comme des sacrements. Le sacrement est appliqué directement et immédiatement par le ministre au sujet qui le reçoit, le sacrifice est offert à Dieu pour qu'il lui plaise d'en appliquer le fruit à ceux pour lesquels on le lui offre. D'où il suit que remettre à Dieu le sacrifice offert pour qu'il en applique les fruits, c'est tout simplement s'abstenir de l'appliquer.

Or le prêtre, tout en offrant ainsi le sacrifice, doit en faire l'application quand il y est obligé par devoir ou qu'il s'y est engagé soit par promesse, soit pour avoir accepté un honoraire pour la messe. Dans tous les cas, le prêtre manquerait à son devoir s'il n'appliquait la messe comme il y est obligé ; de plus, il pècherait contre la justice s'il y était tenu pour avoir accepté l'honoraire, ou pour l'accomplissement d'une obligation attachée à son bénéfice.

Quand il n'est pas obligé à une application déterminée, peut-il remettre le fruit dont il dispose entre les mains de Dieu et de la sainte Vierge pour qu'ils en disposent à leur gré ? Nous ne voyons aucune raison qui s'y oppose. C'est un genre d'hommages rendu à Dieu et à la sainte Vierge qui ne laisse pas sans fruit le saint sacrifice et ne nuit à personne. Mais en agissant ainsi, le prêtre ne satisfait à aucune obligation dont il serait tenu.

Q. — La fête de saint Barthélemi apôtre, le 24 août, tombant habituellement en même temps que les retraites ecclésiastiques, il arrive que les prêtres en retraite ne peuvent célébrer la sainte messe le jour de cette fête.

Or dans notre diocèse, la messe de ce saint étant *pro populo* et l'honoraire attribué à nos séminaires d'après un indult du Souverain Pontife, je désirerais savoir ce que je suis obligé de faire, ne pouvant célébrer la sainte messe ce jour-là : remplirais-je les conditions en donnant seulement un honoraire, ou bien faudrait-il encore dire une messe ?

R. — L'indult qui décharge les curés de l'obligation d'appliquer la messe *pro populo* aux fêtes supprimées ayant pour fin d'assurer le montant de l'honoraire à la bonne œuvre en faveur de laquelle il est accordé, la condition essentielle est remplie quand la fin est accomplie, c'est-à-dire quand l'œuvre a reçu l'aumône répondant à un honoraire de messe. Un curé peut donc, à cette condition, bénéficier de l'indult qui le décharge d'appliquer *pro populo*.

Q. — L'auteur des *Paillettes d'or* dans son *Sommaire de la doctrine chrétienne* dit (3e partie, p. 144) que le baptême par frottement au moyen d'un linge imbibé d'eau, est valide. Si l'eau, ajoute-t-il un peu plus loin, avait été en si petite quantité qu'elle n'eût fait qu'humecter la peau sans couler dessus, le baptême est douteux.

Dans les *Collectanea S. C. Propagandæ Fidei*, page 211, n° 502, nous lisons :

« *Quæritur :* Le baptême peut-il être administré aux enfants moribonds en leur frottant seulement la partie antérieure du front ou quelque autre partie principale du corps avec une éponge imbibée d'eau, sans verser l'eau ?

« Réponse de la S. C. du Saint-Office en date du 8 novembre 1770...: Dans le cas d'extrême nécessité les missionnaires peuvent et doivent ainsi baptiser ; qu'ils aient soin qu'une partie de l'eau coule sur la tête, si c'est possible ; si l'on ne peut aucunement mettre l'eau sur la tête, qu'on la fasse couler sur quelque partie principale du corps de l'enfant. »

L'on ajoute : « Les enfants ainsi baptisés, avec doute sur la validité du sacrement, doivent être rebaptisés sous condition. »

Le doute porte-t-il sur tous ces modes de baptême ? et le baptême conféré par frottement avec un linge imbibé d'eau, l'eau coulant ensuite sur le front, serait-il douteux ?

R. — Le décret cité ne traite les questions qui étaient soumises au Saint-Office que d'une manière pratique et en termes très généraux. On ne saurait en tirer aucun argument pour ou contre la manière de baptiser avec un linge ou une éponge imbibée d'eau ; toutefois la recommandation de faire en sorte que l'eau coule du linge ou de l'éponge sur la tête de l'enfant semble indiquer que sans cette condition le baptême serait au moins douteux.

Voici le résumé de l'instruction du Saint-Office :

1° On doit se conformer au Rituel romain et ne s'en écarter en rien, autant que possible.

2° Dans le cas d'une extrême nécessité on doit se servir d'une matière éloignée ou prochaine même douteuse, en excluant seulement ce qui serait certainement invalide, comme l'eau administrée sous forme de breuvage, ou les liquides dans lesquels la substance de l'eau serait altérée.

3° Dans le cas où les enfants baptisés douteusement reviendraient à la santé, les missionnaires doivent chercher, de la meilleure manière possible, à les baptiser de nouveau sous condition et à les instruire.

Il n'y a donc rien dans cette instruction qui nous renseigne sur la validité du baptême conféré avec un linge ou une éponge. C'est ailleurs qu'il faut chercher la solution.

Les théologiens traitant la question de la matière du baptême disent qu'elle consiste dans l'ablution du corps avec l'eau ; d'où ils concluent que la matière prochaine sera valide toutes les fois qu'il y aura véritable ablution.

Or il n'y a aucun doute qu'il n'y ait véritable ablution quand on fait en sorte que l'eau coule du linge ou de l'éponge sur la tête de l'enfant.

Mais quand on se contente de frotter la tête de l'enfant avec le linge mouillé, ou l'éponge, ou un doigt trempé dans l'eau, le baptême est-il valide ?

C'est le sentiment de la plupart des auteurs que le baptême est valide : s'il n'y a pas infusion de l'eau, il y a ablution. Mais le baptême serait tenu par tous pour douteux s'il n'y avait pas eu frottement et que l'on n'eut fait que toucher d'un doigt humide la tête de l'enfant.

Il résulte de là que le baptême conféré par frottement avec un linge imbibé d'eau, surtout si l'eau a coulé sur le front, est certainement valide et qu'on ne doit pas rebaptiser même sous condition.

Q. — Un missionnaire diocésain fait ordinairement dans ses missions une cérémonie qui attire partout un nombre considérable de fidèles : « le couronnement de la sainte Vierge. »

1° Afin que rien ne manque à la pompe et à l'éclat de la cérémonie, le missionnaire fait bénir par le célébrant une couronne d'or qui est à son usage toutes les fois qu'il fait cette cérémonie, de sorte que cette même couronne a été bénite un nombre de fois illimité, de là :

Le missionnaire s'appuyant sur ce principe qu'aucune rubrique ne règle les cérémonies qui se font dans les missions, et en second lieu sur cette autre raison, que le prêtre bénit tous les jours, à la fin de la messe, les mêmes personnes pieuses qui viennent à la messe tous les jours, prétend qu'il peut faire bénir plusieurs fois la même couronne : a-t-il raison ?

2° Pour couronner la sainte Vierge au nom du Souverain Pontife ou au nom de l'Eglise, il faut l'autorisation de Rome : *ita omnes*.

Mais le missionnaire, étant autorisé par son évêque à faire toutes les cérémonies qu'il jugera utiles au bien de la mission, peut-il couronner une vierge comme cérémonie de missions ? Quelques-uns pensent qu'il serait plus conforme aux rubriques de se contenter de déposer la couronne aux pieds de la statue de la sainte Vierge.

R. — Ad I. Le droit défend de consacrer de nouveau une église dont la consécration est certaine : *Ecclesiis semel consecratis non debet consecratio iterum impendi* [1]. La même règle s'applique aux bénédictions appelées *consécratives*, au sens strict du mot, c'est-à-dire à celles par lesquelles un objet passe de l'usage profane à une destination sainte, comme sont les bénédictions des calices, des ornements, des *Agnus Dei*, etc. Pour les bénédictions dites *invocatives*, comme celle donnée après la messe par le prêtre, aucune loi ne défend de la renouveler aux mêmes personnes ou aux mêmes choses.

La raison de cette différence se trouve dans la nature même de ces bénédictions. La bénédiction consécrative sépare d'une manière définitive de tout usage profane l'objet qui la reçoit : il est donc inutile de la renouveler. Quant à la bénédiction invocative, comme elle a pour but d'attirer l'assistance spéciale de Dieu sur des personnes ou des choses, on peut la renouveler aussi souvent qu'on peut renouveler la prière pour ces personnes et ces choses.

Dans quelle catégorie faut-il ranger la bénédiction d'une couronne destinée à la sainte Vierge ? Il nous semble qu'elle se rapporte aux bénédictions consécratives, comme celle des ornements sacrés. Nous reconnaissons volontiers que la bénédiction de la couronne de la sainte Vierge n'est pas nécessaire ; mais du moment qu'on la fait, il est difficile de lui enlever son caractère de bénédiction consécrative. Elle n'a, en effet, qu'un but : c'est de faire passer la couronne qui la reçoit de l'usage profane à une destination sainte ; mais une fois que cette consécration est faite, l'effet demeure jusqu'à ce que la couronne change de forme ou ait été profanée sacrilègement. Une nouvelle bénédiction est donc tout à fait inutile et l'on conçoit que l'Eglise la défende.

Nous ne pensons pas cependant que la défense soit *sub gravi*.

Ad II. Il est certain que pour couronner une statue de la sainte Vierge, *au nom du Souverain Pontife ou au nom de l'Eglise*, il faut une délégation de Rome.

Mais le couronnement en lui-même, s'il se fait sans mettre en avant l'autorité pontificale, peut se faire par n'importe qui, même par un laïque.

Dans l'iconographie chrétienne, la *couronne* est le symbole de la *dignité* et de la *récompense*. On l'assigne aux vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, aux martyrs, aux saints, à l'espérance, aux élus, car elle symbolise la vie éternelle. Par conséquent rien n'empêche un prêtre de déposer, même en public, une couronne sur la tête de la statue de la sainte Vierge, dès lors qu'il n'a d'autre but que de donner à une statue un ornement que lui attribue la tradition chrétienne.

[1] Can. *Ecclesiis*, 20, *de Consecrat*. Dist. 1.

Q. — 1° Dans la quatrième strophe de l'hymne *Te Joseph celebrent* au 19 mars, ne faudrait-il pas : *Post vitam reliquos* au lieu de *Post mortem...?*

2° Dans la dernière strophe de la prose *Stabat Mater* ne faudrait-il *Paradisus gloriæ* au lieu de *Paradisi gloria* afin de conserver la rime avec la strophe précédente, comme il est fait dans toute cette prose ? Même le sens m'en paraîtrait plus beau.

R. — Ad I. Dans l'hymne de saint Joseph, *Post mortem* fait antithèse avec *Tu vivens*. L'antithèse à la vérité ne serait pas détruite, *post vitam* ayant le même sens que *post mortem* et la répétition peu justifiée du mot *mortem*, *mors* serait évitée. Mais tous les bréviaires portent *post mortem*.

Ad II. La correction serait excellente : nous ne pouvons que la recommander, mais c'est grande présomption de notre part, aux correcteurs romains du texte authentique.

Q. — Est-il vrai que Léon XIII dans ses encycliques ait pris le contrepied des doctrines sociales de Grégoire XVI ? Grégoire XVI a condamné Lamennais et Léon XIII l'aurait réhabilité, semblerait dire certaine école (Spuller) qui cherche à se recommander. Pour moi je ne vois pas la différence qui existe entre les doctrines de Léon XIII et de Grégoire XVI. (Il est vrai que je suis

un pauvre théologien). Je les trouve parfaitement d'accord. Où donc est l'opposition entre les deux Pontifes ?

R. — Il n'y en a aucune. Ce que Grégoire XVI a condamné dans l'Encyclique *Mirari vos*, Léon XIII l'a également condamné dans ses Encycliques, et spécialement dans l'Encyclique *Immortale Dei* ; et pour que nul n'en ignore, il a pris soin de citer Grégoire XVI et son Encyclique en ces termes :

« Ces doctrines que la raison humaine réprouve, et qui ont une influence si considérable sur la marche des choses publiques, les Pontifes romains, nos prédécesseurs, dans la pleine conscience de ce que réclamait d'eux la Charge apostolique, n'ont jamais souffert qu'elles fussent impunément émises.

« C'est ainsi que dans sa Lettre Encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832, Grégoire XVI, avec une grande autorité doctrinale, a repoussé ce que l'on avançait dès lors : qu'en fait de religion, il n'y a pas de choix à faire ; que chacun est maître d'en juger à son aise ; que chacun ne relève que de sa conscience et peut en outre publier ce qu'il pense et ourdir des révolutions dans l'Etat. Au sujet de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce Pontife s'exprime en ces termes : Nous ne pouvons pas attendre pour l'Eglise et pour l'Etat des résultats meilleurs des tendances de ceux qui prétendent séparer l'Eglise de l'Etat et rompre la concorde mutuelle entre le sacerdoce et l'empire. C'est qu'en effet les fauteurs d'une liberté effrénée redoutent cette concorde qui a toujours été si favorable et salutaire aux intérêts religieux et civils. »

Comme les théories politiques de Lamennais forment une bonne partie de ce que cite ici Léon XIII, on doit dire que Léon XIII ne les a pas moins condamnées que Grégoire XVI.

Ces mêmes erreurs et d'autres du même auteur sont réprouvées et réfutées dans les Encycliques *Humanum genus, Diuturnum, Libertas*.

Les erreurs de Lamennais étaient des erreurs : la condamnation qui les a frappées demeure pour l'éternité. Jamais Pape ne la lèvera ni n'enseignera rien de contraire.

Mais tout n'a pas été condamné dans Lamennais : il s'y trouve des idées justes qu'on ne doit pas proscrire à cause de leur auteur. Ce serait une manœuvre déloyale de prendre quelqu'une de ces idées et de montrer comment elle cadre avec ce que Léon XIII a dit de la question sociale pour en conclure que Léon XIII n'aurait pas condamné sur d'autres points la doctrine erronée et pernicieuse de Lamennais.

Il est bien possible que ce dernier ait contribué à hâter le mouvement démocratique qui nous a conduits au point où nous sommes arrivés en politique et pour la question sociale. Mais les solutions données par Léon XIII aux importantes questions que Lamennais a remuées, ne font pas disparaître de ses opinions les erreurs qui les ont fait condamner.

Q. — On sait que dans son mouvement diurne la terre présentant successivement au soleil chacun des points de sa surface, quand il est minuit au méridien de Paris il est midi au 180^e degré de longitude.

Je désirerais savoir à quel jour appartient ce midi : à celui dont le minuit de Paris est la fin ou à celui dont il est le commencement ?

S'il fallait juste 100 fois 24 heures pour aller de Paris à ce degré de longitude, et que deux voyageurs partissent en même temps 100 jours avant Noël dans une direction opposée, tous les deux arriveraient à m di au point de rencontre, mais celui qui serait parti *viâ* Est aurait vu 100 levers de soleil et se croirait au 25 décembre, tandis que celui qui serait parti *viâ* Ouest n'aurait vu que 99 levers de soleil et dirait : nous sommes au 24 décembre. Lequel des deux a raison ? En d'autres termes, tandis que je célèbre à Paris la messe de minuit, mon confrère, missionnaire aux îles Wallis, l'a-t-il déjà célébrée ou la célébrera-t-il douze heures après moi ?

R. — Cette remarque est exacte et la question ne saurait être résolue par la science seule. Quelque soit le méridien servant de point de départ pour coter les longitudes, Greenwich, Paris ou Ténériffe, la difficulté subsiste. Pratiquement en effet, il est impossible de fixer le commencement du quantième à tel méridien déterminé. Car on devrait à un mètre, à un centimètre même, du côté est, compter un jour de plus qu'à un mètre ou même à un centimètre du côté ouest de ce méridien depuis le pôle boréal jusqu'au pôle austral.

Mais la pratique a résolu la difficulté. Le continent européen a son comput dans lequel les pays d'est devancent les pays d'ouest. Le continent américain a le sien également dans les mêmes conditions. Les mers et les îles intermédiaires suivent naturellement le comput de celui des deux grands continents auquel elles se rattachent pratiquement.

Q. — 1° On me présente des scapulaires réunissant le scapulaire du Carmel, le scapulaire de l'Immaculée-Conception et le scapulaire de la Passion. Le cordon est de plusieurs couleurs entrelacées, le rouge étant d'un bout à l'autre, mais pas plus apparent que le reste. Est-ce bon ?

2° Pour imposer les divers scapulaires, puis-je prendre ces trois scapulaires réunis (abstraction faite du cordon pour le moment) et imposer trois fois ce scapulaire triple pour la réception successive du scapulaire brun, du bleu et du rouge ?

R. — Ad I. Pour tous les scapulaires, sauf pour celui de la Passion des Lazaristes, la matière et la couleur des cordons sont indifférentes.

Pour le scapulaire de la Passion des Lazaristes, le cordon doit être de *laine rouge*.

Si le cordon qu'on vous présente renferme une *cordelette de laine rouge*, suffisante pour soutenir le scapulaire, étant donné qu'elle soit séparée des autres cordelettes qui forment le cordon, vous pouvez, pensons-nous, regarder vos scapulaires comme étant en règle. Toutefois nous conseillerions de s'en tenir à un cordon fait uniquement de laine rouge, si le scapulaire de la Passion se trouve réuni aux autres.

Ad II. Oui, pourvu qu'en bénissant chacun

d'eux séparément, puisque vous n'avez pas la permission d'employer la formule pour plusieurs, vous limitiez votre intention à celui-là.

Q. — L'église de ma paroisse est placée sous le vocable de l'Assomption de la sainte Vierge et la fête se célébrait solennellement tous les ans, le 15 août. Ce même jour, la fête patronale est célébrée dans deux importantes paroisses du voisinage, dont l'une est le canton, à trois kilomètres de chez nous. Or, comme il y avait là beaucoup de distractions, le bal était délaissé chez nous, et on allait au canton. Peu à peu, il n'y eut plus de musique ici.

Il y a une vingtaine d'années, notre municipalité voulut avoir sa fête en musique, et un décret du conseil décida que saint Michel, 29 septembre, serait le patron de la paroisse. Le curé d'alors n'accepta pas cette combinaison, parce qu'il n'était pas chargé, disait-il, d'organiser les fêtes dansantes. Ce jour-là, malgré l'habitude de chanter tous les dimanches une messe à 10 h., on disait deux messes basses, et à la place des vêpres on récitait le chapelet ou le chemin de la croix. Malgré cela, la musique arrivait et la fête civile avait lieu.

Le 15 août au contraire, les offices étaient très solennels et le soir, suivant une coutume diocésaine, on chantait les vêpres des morts. Le lendemain 16, il y avait un service solennel pour les âmes du purgatoire suivi de la procession au cimetière. Ce service se fait dans notre diocèse le lendemain de la fête locale : il avait lieu chez nous le 16 août et il n'y avait rien le 30 septembre. La population en présence de ces deux fêtes a été partagée, mais le groupe de la fête ecclésiastique diminuait tous les ans, et aujourd'hui très rares sont les familles qui ne sont pas en fête le 29 septembre.

Le 3 mai dernier, une nouvelle municipalité a été élue. Celle-ci, animée d'un esprit de conciliation, veut abandonner le 15 août et le 29 septembre, et un nouvel arrêté municipal va décréter que la fête locale se célébrera le 8 septembre pour la Nativité de la sainte Vierge. Je suis nouveau dans la paroisse et un de ces jours je dois être appelé à la mairie pour m'entendre demander de transférer la fête patronale du 15 août au 8 septembre, de donner à celle-ci le plus de solennité poosible, de permettre à la musique qui fera danser en dehors des offices d'entrer à l'église pour jouer quelques morceaux pendant la messe et les vêpres, de supprimer le service des défunts le 16 août et de le transférer au lendemain de la nouvelle fête.

Que devrai-je dire ?

R. — Il y a trois difficultés à résoudre dans votre lettre :

1° Pour changer l'Assomption, votre patron de lieu, et la remplacer par la Nativité de la sainte Vierge, il faut :

a) Une demande du conseil municipal, représentant le peuple ;

b) Le consentement du curé ;

c) L'avis favorable de l'évêque.

Le changement se fait par un acte du Saint-Siège.

Pour votre cas, il n'y aurait aucune difficulté, pensons-nous, parce que la sainte Vierge reste toujours patronne et qu'on ne fait que prendre un autre de ses mystères.

2° Rien ne s'oppose à ce que, cette année, si vous vous prononcez en faveur du changement, vous chantiez les vêpres des morts le soir du dimanche dans l'octave de la Nativité, et un service le lendemain, parce que vous pouvez le faire toutes les fois que les rubriques le permettent, sans aucune autorisation épiscopale. Pour la messe, vous serez obligé de suivre votre *Ordo* cette année.

3° Pour la question délicate de savoir s'il faut admettre aux offices d'une fête patronale la musique qui accompagne la danse dans l'intervalle des offices, dans la pratique les uns la résolvent par l'affirmative et les autres par la négative : c'est donc une affaire de circonstances locales.

Q. — Vous avez, il y a quelque temps, tranché, une fois de plus, la question des mariages *tempore prohibito*, dans le sens où on la tranche d'ordinaire, et il me semble qu'on ne peut la trancher autrement. Mais Mgr l'évêque m'allègue ce passage de Craisson :

« Apud nos etiam hujusmodi solemnitates locum habent, et licitæ censentur quando data fuit ab episcopo dispensatio nubendi tempore vetito : in quo non videtur esse magna difficultas, quippe juxta S. Liguor. illæ solemnitates non sunt prohibitæ sub gravi, nisi excessus esset magnus. »

En conséquence, j'ai dû, de par l'autorité supérieure, concéder toute la solennité possible, ce qui ne s'était jamais vu dans la paroisse *apud nos*...

Seulement, je n'ai pas donné la bénédiction ni dit la messe spéciale et j'ai recommandé aux époux de revenir pour cette bénédiction.

1° Dois-je désormais accorder toute la solennité demandée, lorsqu'on aura la dispense de temps ?

2° Dois-je avertir qu'on n'aura ni la *messe pro sponso et sponsa*, ni la bénédiction, ou me taire, sous prétexte que les intéressés ne s'apercevront pas de la différence, comme *on* me l'a suggéré ?

R. — Ad I. Dès lors que l'autorité ecclésiastique interprète ainsi la loi, vous n'avez qu'à vous incliner. Si vous avez dans une occasion accordé toutes les solennités, sauf la messe *pro sponso* et la bénédiction nuptiale, vous ne pouvez guère vous refuser à les accorder dans la suite à tous ceux qui se trouveront dans des occasions analogues, sans vous exposer à de graves difficultés.

Ad II. Si vous avez quelque espoir que les époux reviendront après le mariage pour recevoir la bénédiction nuptiale, vous les avertirez qu'ils ne l'ont pas reçue ; et, même dans ce cas, vous ne parlerez du conseil de garder la continence que si vous avez la certitude morale de ne pas les choquer.

Si les époux devaient se froisser de ne pas recevoir la bénédiction nuptiale, vous devriez encore les avertir qu'on ne peut la donner dans le temps prohibé.

Mais, dans tous autres cas, vous pouvez vous taire sans aucun inconvénient.

Q. — Le dimanche de Pâques, un homme va se confesser à l'église avant la messe paroissiale : « Je ne saurais, dit-il, garder le jeûne eucharistique jusqu'à une heure aussi avancée de la matinée. » — « Pourquoi ? » — « Je suis atteint d'un squirrhe à l'estomac. » — « Vous pouvez prendre part à la communion générale sans être à jeun, » répond le confesseur qui considère son pénitent en danger de mort.

Pendant quatre années consécutives le malade se présente à la même heure, et reçoit la même autorisation.

Cette décision me paraît trop large, parce que le jeûne eucharistique est obligatoire en général pour quiconque ne communie pas en viatique. D'ailleurs, le squirrhe à l'estomac, de l'avis des médecins, ne produit pas un danger prochain de mort.

Le docteur Bossu, au tome III[e] de son Anthropologie, p. 126, dit en propres termes de cette maladie : « Elle est inévitablement mortelle, » mais seulement « au bout de quelques mois ou années de durée », ce qui, dans le cas, s'est parfaitement réalisé.

L'*Ami du Clergé* est-il de mon avis ?

R. — Parfaitement. Les réponses du Saint-Siège accordant parfois des permissions exceptionnelles sont tellement restrictives que nous ne pouvons les étendre à des cas semblables à celui qui nous est exposé.

Ce qui est à faire dans le cas présent, c'est de procurer la sainte communion au malade à une heure où il puisse être à jeûn.

Ce sera peut-être une gêne pour lui de se présenter de bonne heure ; mais il en fera sans doute volontiers le sacrifice.

L'exemple, d'ailleurs, ne tirera pas à conséquence, parce que les autres paroissiens n'auront pas la même raison de recevoir la sainte communion de bonne heure en dehors de la messe.

Q. — 1° Comme vous l'avez fort bien dit dans votre numéro du 12 septembre 1895, p. 654, les prêtres qui retiennent 0. 50 c. sur l'honoraire des messes et qui imposent à tout prêtre cet honoraire diminué pèchent contre la justice. Pourriez-vous me dire s'ils sont obligés à restitution intégrale ?

2° Est-il permis d'accepter un très grand nombre de messes, par exemple des messes pour des personnes qui les demandent à jour déterminé ? On sait qu'il est impossible d'accepter la messe pour tel jour, mais pour ne pas perdre l'honoraire, on répond d'une manière évasive : « Votre messe sera dite. » N'est-ce pas tromper les personnes ? Si oui, à quoi est-on obligé ?

3° Dans certaines chapelles, de nombreuses messes sont demandées pour être dites à jour fixe dans ces chapelles pour des raisons particulières. Les prêtres ne sont pas assez nombreux. Or les messes sont distribuées un peu de tous côtés. Y a-t-il là une injustice ? Si oui, à quoi est-on obligé ?

R. — Ad I. C'est une affaire qui doit être décidée par le juge ecclésiastique, après l'audition contradictoire des parties intéressées.

Ad II. La *fidélité* oblige à dire les messes au jour que l'on a promis, à moins d'un empêchement grave et imprévu. Dans le cas d'un manquement coupable, on n'est pas tenu à restitution, à moins qu'on ait *exigé* ou *accepté* un honoraire supérieur au taux ordinaire, *précisément pour dire la messe au jour demandé*. L'obligation de fidélité se trouve alors corroborée par une obligation de justice, qui oblige à restitution au prorata.

Ad III. Il n'y a encore qu'une obligation de *fidélité* à ne pas dire ailleurs des messes qui ont été demandées dans un lieu déterminé. Il y aurait faute à la violer, mais on ne serait tenu à aucune restitution, à moins toutefois qu'on ait accepté un honoraire supérieur précisément donné dans le but d'obtenir la célébration dans le sanctuaire indiqué. La restitution ne devrait avoir lieu qu'au prorata.

Notre correspondant nous pose une quatrième question qui est du ressort de la S. Congrégation du Concile, et non du nôtre : il nous permettra de n'y pas répondre.

Q. — Me permettriez-vous de demander au bienveillant *Ami* de m'éclairer sur les deux questions suivantes, si toutefois elles méritent une réponse de la part de cette savante Revue ?

1° Dans la feuille de pouvoirs que m'a donnée mon évêque en me confiant ma part de ministère dans son diocèse, il y a cette clause-ci : *facultas absolvendi ab hæresi, recepta tamen prius professione fidei.* Cette faculté m'autorise-t-elle à recevoir l'abjuration et la profession de foi d'un protestant qui veut entrer dans l'Eglise catholique, ou bien me faut-il encore demander à mon évêque cette délégation spéciale, *specialis commissio*, dont parle la rubrique du rituel ?

2° Titius a incendié sa maison pour retirer le montant de l'assurance.

Est-il tenu à restituer à la Compagnie d'assurance toute la somme qu'il a reçue, ou peut-il, comme le prétend un confrère, déduire quelque chose à cause de la prime qu'il a payée pendant plusieurs années et du risque où la maison se trouvait de brûler pendant les trois autres années pour lesquelles elle était encore assurée ?

On sera peut-être tenté de me renvoyer aux rudiments latins ou à mes manuels de classe, mais je vous avoue que je ne possède pas ici de ressources bien faciles pour me procurer une certitude morale sur maints cas de morale. Quoiqu'il en soit, je connais la charité et la condescendance du savant *Ami;* cela me suffit pour que je me montre hardi auprès de lui.

R. — Ad I. La *specialis commissio* du Rituel se rapporte évidemment au cas d'un prêtre qui n'a reçu aucun pouvoir d'absoudre de l'hérésie. La formule de votre évêque est très claire, et d'autant plus claire et facile à interpréter que vous êtes en pays de missions. Cette faculté vous autorise certainement à recevoir l'abjuration et la profession de foi d'un protestant qui veut entrer dans l'Eglise catholique.

Ad II. Titius doit restituer intégralement la somme qui lui a été versée par la Compagnie et ne rien retenir du tout.

A quel titre en effet pourrait-il bien garder quelque chose ? En compensation des primes payées déjà ? Mais ces primes étaient une des conditions onéreuses du contrat librement consenti entre Titius et la Compagnie, en vertu duquel il s'engageait à verser tant par an en échange de la garantie qui lui était assurée pour le cas d'incendie. Ces primes sont devenues bien réellement la propriété de la Compagnie, et, pour Titius, le fait d'avoir lui-même mis le feu à sa maison, et déchiré le contrat, ne le rend pas propriétaire d'une somme dûment aliénée. La restitution est la conséquence forcée de l'injuste damnification dont il est l'auteur ; elle ne fait pas que les primes soient plus à lui après qu'avant l'incendie.

Même réponse pour la seconde hypothèse. La Compagnie, il est vrai, est débarrassée d'un risque qu'elle avait accepté volontairement. On lui fait un cadeau qu'elle n'a ni demandé, ni consenti ; pourquoi le lui faire payer par voie de compensation occulte? Je vous rends un service à votre insu : ai-je le droit, pour cela, de prendre dans votre poche la compensation pécuniaire que je juge correspondante? Evidemment non. Donc, il faut tout rendre *in casu*.

LITURGIE

Q. — 1° Saint Guy, patron de notre paroisse, avait sa fête solennellement célébrée l'année dernière le 23 juin, 3me dimanche après la Pentecôte. Les secondes vêpres de sa fête étaient donc en concurrence avec les 1res vêpres de saint Jean-Baptiste. De qui et comment faire les vêpres ?

2° N'y a-t-il pas un décret ou une réponse de la Sacrée Congrégation des Rites déclarant que l'on ne doit dire qu'une seule oraison aux messes chantées de Requiem ?

3° Que penser d'une exposition solennelle du Très Saint-Sacrement avec quatre ou six cierges seulement?

4° Que signifie le 0 qui se trouve si souvent dans les tableaux d'occurrence et de concurrence du bréviaire? Je ne sais à quelle rubrique me rapporter pour en avoir l'explication.

R. — Ad I. Les secondes vêpres du dimanche 23 juin doivent être tout entières de saint Jean-Baptiste avec la mémoire de saint Guy patron de la paroisse.

Ad II. D'après le texte des Rubriques, titre XII, toutes les fois que l'on célèbre solennellement la messe pour les défunts, on ne dit qu'une oraison, celle qui convient à la personne pour qui on célèbre. Il faut la choisir parmi les oraisons diverses qui se trouvent placées dans le missel à la suite de la messe quotidienne.

Ad III. Il faut au moins douze lumières, même dans les églises pauvres, pour l'exposition solennelle du Saint-Sacrement (8 fév. 1879).

Ad IV. Le 0 qui se trouve dans les tableaux de concurrence ou d'occurrence signifie que le cas ne peut pas se rencontrer ; il serait donc difficile de trouver une rubrique pour le résoudre.

Q. — Dans une paroisse dont le patron est saint Jean-Baptiste on a coutume chaque année au jour de la fête de ce saint, de faire bénir du vin dont on se sert avec foi et dévotion pour la guérison de certaines maladies, en particulier des maladies d'yeux et des maladies occasionnées par la peur. Cette coutume peut-elle être légitimée par quelque acte ou quelque miracle spécial du saint ?

R. — Nous ne connaissons pas cette cérémonie particulière à la fête de saint Jean-Baptiste et encore moins d'où elle tire son origine ou sa légitimité ; si quelqu'un de nos lecteurs pouvait nous éclairer sur ce point, nous serions heureux d'imprimer sa réponse.

Q. — L'*Ami du Clergé* nous a dit (Table générale : samedi-saint) que le samedi-saint la lecture des prophéties fait partie de l'office public de ce jour. Je le comprends pour les églises tenues à l'office du chœur : mais dans les petites églises est-on obligé de faire l'office solennel ? est-on tenu à cette longue lecture des prophéties ? Les uns les disent, un bien plus grand nombre les omettent.

Alors que nous avons peine à avoir deux ou trois petits enfants pour la cérémonie, est-on obligé à bénir : 1° le feu ? 2° le triangle ? 3° le cierge pascal ?

En un mot qu'y a-t-il de strictement obligatoire le samedi-saint dans les petites églises ? Doit-on répéter les invocations des litanies, alors que les enfants répondent à peine : *ora pro nobis?*

Item, à la veille de la Pentecôte ?

R. — Il faut célébrer les offices de la semaine sainte dans ces églises conformément au petit cérémonial de Benoît XIII (4 sept. 1875).

Q. — Une chapelle ayant été bénite avec l'autorisation de l'Ordinaire selon la forme prescrite au rituel, avant le placement de l'autel, la bénédiction est-elle valide, ou faut-il la renouveler après le placement de l'autel et dire la sainte messe comme le demande le rituel ?

R. — Il n'y a aucun rapport entre la bénédiction d'une église et celle d'un autel. L'église peut n'être que bénite; mais l'autel, qu'il soit fixe ou portatif, doit toujours être consacré. La *consécration* d'une église exige seulement qu'un autel soit consacré en même temps ; mais ici dans le cas proposé, on peut très bien comprendre que la chapelle soit *bénite* avec l'autorisation de l'Ordinaire selon la forme prescrite au Rituel, et qu'on n'y place l'autel que plus tard.

Q. — L'Ordo d'un diocèse indique comme devant être renvoyés au dimanche pour le peuple non seulement le titulaire mais le patron du lieu, plus un co-patron approuvé par Rome, tout cela avec octave, et enfin le patron de consécration de l'église, ce qui fait quatre solennités à renvoyer ainsi, sans compter les fêtes concordataires et le Sacré-Cœur.

On demande s'il y a obligation de faire tout cela, ou si ce n'est pas seulement un privilège facultatif qu'on puisse négliger, d'autant plus que ces solennités (sauf celle du titulaire) ne sont en rien célébrées par le peuple et qu'il n'y a pas plus de solennité extérieure ni de concours qu'en un dimanche ordinaire. Ces renvois ont le grand inconvénient de supprimer à chaque instant le véritable office du jour, qui est dans l'esprit de l'Eglise et que le prêtre est obligé de réciter ensuite en particulier.

Qu'en pensez-vous ?

R. — Les dimanches où l'on célèbre la solennité des fêtes concordataires, on doit non seulement dans les églises mais aussi dans les oratoires publics où l'on chante habituellement la messe, célébrer la messe votive solennelle de la fête transférée.

S'il y a d'autres fêtes dont la solennité est renvoyée ainsi avec approbation de Rome, il faut évidemment faire comme pour les fêtes concordataires. Comme nous ne pouvons savoir quelles